

بررسی اعتبار شهود عرفانی در معرفت‌شناسی حکمت متعالیه

حسین عمادزاده^(۱)

مهدی ذاکری^(۲)

چکیده

معتبر برشمرده‌اند، فهرست می‌کنیم و در نهایت، به بررسی حد و حدود اعتبار آن می‌پردازیم.

کلیدواژگان: شهود عرفانی، معرفت‌شناسی، منابع معرفت، ارزش معرفتی، ملاصدرا.

مقدمه

یکی از مهمترین مباحث معرفت‌شناسی، بحث از منابع معرفت است. منظور از منابع معرفت، قوای ادراکی یا راه‌ها و ابزارهای معرفت‌بخش انسان است. هر معرفت انسان برآمده از منبعی است اما همه منابع معرفت نمیتوانند معتبر باشند و حتی هر کدام از منابع معتبر، حد و اندازه خاص خود را دارند (شمس، ۱۳۸۴). در حکمت متعالیه منابع معتبر معرفت عبارتند از: حواس ظاهری، حواس باطنی، حافظه، عقل، شهود عرفانی و نقل (عمادزاده و ذاکری، ۱۳۹۶).

معرفت یا علم از چه منابعی بوجود می‌آید؟ این پرسش یکی از اساسیترین مسائل معرفت‌شناسی است، که تحت عنوان «منابع معرفت»

یکی از مهمترین مباحث در معرفت‌شناسی، بحث از منابع معرفت است. بسیاری از معرفت‌شناسان معاصر در غرب، شهود عرفانی را بعنوان منبع معرفت نمی‌پذیرند اما ملاصدرا از جمله بزرگترین فیلسوفان الهی است که شهود عرفانی را نیز یکی از منابع معرفتی مهم میدانند و معتقد است علاوه بر دلایل عقلی، متون دینی نیز بر اعتبار این نظریه دلالت دارند. او برخی مسائل فلسفی را از دسترس عقل خارج دانسته و معتقد است اینگونه مسائل تنها بوسیله شهود عرفانی قابل دستیابی هستند. بر اساس حکمت متعالیه، زمانی شهود عرفانی محقق میشود که بین عالم و معلوم، اتحاد یا اتصال و پیوستگی وجودی باشد، عالم و معلوم هر دو مجرد باشند و عالم قائم به ذات باشد. در این مقاله نخست به تبیین شهود عرفانی بر اساس علم حضوری می‌پردازیم، ویژگیهای آن را برمی‌شمریم و تفاوت آن را با درون‌نگری نشان می‌دهیم، آنگاه با بررسی چيستی شهود عرفانی و انواع آن، اعتبار و ارزش معرفتی آن را ارزیابی و ملاکهای را که ملاصدرا و شارحان وی برای تشخیص شهودهای

* تاریخ دریافت: ۹۸/۱۱/۲۶ تاریخ تأیید: ۹۹/۵/۱ نوع مقاله: پژوهشی

این مقاله برگرفته از رساله دکتری است.

(۱). دانش آموخته دکترای فلسفه دانشگاه تهران، پردیس فارابی، قم (نویسنده مسئول)؛ hemadzadeh26@gmail.com

(۲). دانشیار دانشگاه تهران، پردیس فارابی، قم؛ zaker@ut.ac.ir

(source of knowledge) مطرح میشود. اما منظور از منابع معرفت چیست؟ فرض کنید از ما سؤال شود از کجا میدانید که دیوار این اتاق سفید است؟ بپتدید پاسخ میدهیم زیرا آن را میبینیم و بعید است که بگوئیم چون در روایات چنین ذکر شده، یا اینکه، عقل چنین حکم میکند. همچنین اگر سؤال شود از کجا میدانید که نام مؤسس حکمت متعالیه، ملاصدرا است؟ میگوئیم زیرا در کتب تاریخ فلسفه خوانده‌ایم یا از اساتید فلسفه شنیده‌ایم و ممکن نیست کسی بگوید این محصول ادراک حسی من است. پاسخ ما در مورد پرسش اول، یعنی سؤال از رنگ دیوار اتاق، مستند به تجربه حسی و در مورد دوم، مستند به نقل یا گواهی (Testimony) است. بهمین ترتیب، اگر از ریاضیات یا مباحث فلسفی و عرفانی سؤال شود، هر کدام از پاسخهای ما، منبعی متفاوت دارد و این نشان میدهد که منابع معرفتی ما متکثرند.

بدلیل اهمیت منابع معرفت در طول تاریخ تفکر بشری، یکی از مهمترین عوامل جدایی نحله‌های فکری، اختلاف آنها در منابع معرفت است. عده‌یی نقل (آیات و روایات)، عده‌یی عقل، گروهی شهود و برخی تجربه را مهمترین منبع معرفت دانسته‌اند و نحله‌ها و گروه‌های مختلف فکری با نتایج بسیار متفاوت از آنها ظهور کرده‌اند. اختلاف این گروه‌ها و پیامدهای فکری آن، هم در جهان اسلام و هم در جهان غرب مسبوق به سابقه است؛ بعنوان مثال، اصلیتین دلیل اختلاف تجربه‌گرایی با عقل‌گرایی در غرب، به منابع معرفت برمیگردد (شمس، ۱۳۸۴: ۱۴۳-۱۴۲).

در طول تاریخ تفکر و بویژه بعد از اسلام، در میان عرفای مسلمان، بسیاری از اندیشمندان در جواب سؤال از مسائل هستی‌شناسانه و بویژه خداشناسی، یک منبع معرفتی بنام «کشف و شهود» را عرضه کرده‌اند؛ منبعی

که ملاصدرا نیز قائل به اعتبار آن است (ملاصدرا، ۱۳۸۰ الف: ۳۳۴ - ۳۳۳). در مقابل و بویژه در عصر جدید، برخی از متفکران بشدت مخالف چنین منبعی بوده و آن را معتبر ندانسته و حتی برخی آن را وسیله شیادی دانسته‌اند.

از طرف دیگر، بدون تردید، نظام فلسفی ملاصدرا از جمله نظامهای فلسفی - اشراقی است. از نظر او، یکی از مهمترین منابع معرفت و شاید مهمترین منبع معرفتی، شهود (شهود عرفانی) است؛ تا جایی که فلسفه بدون معرفت شهودی را بسیار ناچیز می‌شمارد (همانجا). ملاصدرا در بسیاری از آثارش بر اهمیت و اعتبار معرفت شهودی - عرفانی تأکید نموده است، ولی در زمانه وی، بحث از ارزش معرفت شناختی و اعتبار معرفت شهودی - عرفانی، چنانکه امروزه هست، مطرح نبوده، بنابراین در این مقاله تلاش میشود دلایل اعتبار معرفت شهودی - عرفانی در فلسفه ملاصدرا بررسی گردد.

درباره ارزش معرفتی کشف و شهود عرفانی دست‌کم چهار مقام وجود دارد که عبارتند از: آیا اساساً شهود معرفت آموز بوده (از آن معرفت و شناخت درستی حاصل میشود) و ارزش معرفتی دارد؟ در صورت معرفت آموز بودن شهود، آیا تمامی تجارب عرفانی و معرفتهای شهودی، از ارزش یکسانی برخوردارند یا درجه معرفتی آنها متفاوت است و معارف شهودی به صحیح و سقیم قابل تقسیمند؟ در صورت اشمال معارف شهودی بر معرفتهای صحیح و سقیم، راه بازشناسی آنها چیست و چه معیارهایی وجود دارد؟ حد، برد و گستره معرفت شهودی تا کجاست؟ (شاکرین، ۱۳۸۷: ۷۷). مقاله حاضر میکوشد تا جواب این پرسشها را درباره معرفت شهودی نزد ملاصدرا بررسی کند و دیدگاه وی را در اینباره از آثارش استخراج نماید.

بررسی واقع‌نمایی و ارزش شناختی تجربه‌های

شهودی - عرفانی، وابسته به گونه‌شناسی آنهاست؛ درباره‌گونه‌شناسی تجارب عرفانی دیدگاه‌های متفاوتی، بویژه در مغرب زمین، وجود دارد. از نظر ملاصدرا مکاشفات عرفانی از سنخ و گونه‌علم حضوری هستند و روش و دلایل اعتبارسنجی مکاشفات عرفانی و تشخیص مکاشفات صادق از کاذب، از همین باب است؛ که در ادامه به شرح و تفصیل آن می‌پردازیم.

۱. علم حضوری

سابقه بحث از معرفت حضوری در فلسفه اسلامی را میتوان تا دوره فارابی و ابن سینا دنبال کرد و هر دو بنوعی به علم حضوری پرداخته‌اند. این احتمال نیز وجود دارد که این اصطلاح و تعریف آن، از عرفان وارد فلسفه شده باشد (حسین زاده، ۱۳۹۴: ۱۷۳-۱۵۷)؛ اما شیخ اشراق اولین فیلسوف مسلمانی است که بصورت بحثی مشخص و مستقل، علم حضوری را وارد فلسفه کرده و قسیم علم حصولی قرار داده است. از زمان او این اصطلاح در میان اهل علم متداول گشت (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱/۷۴).

در معرفت‌شناسی ملاصدرا، علم به حصولی و حضوری تقسیم میشود (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۱/۱۷۷ - ۱۷۸) و علم حضوری نیز به همگانی و غیرهمگانی (شهود عرفانی). علم حضوری همگانی (درون‌نگری)، هر چند شخصی است ولی از آنجا که همگانی است و همه ما تجربه‌ی از آن داریم، یک منبع معرفتی معتبر بحساب می‌آید. علم حضوری غیرهمگانی را «شهود عرفانی» می‌گویند. بدین ترتیب، در بحث از اعتبار معرفت حضوری - شهودی، باید معارف شهودی همگانی و غیرهمگانی را متمایز از هم در نظر بگیریم.

معارف شهودی همگانی یا درون‌نگری (introspection) مثل معرفت به خود، حالات

نفسانی، افعال جوانحی و... معتبرند و حتی آنها را استوارترین معارف بشری بشمار آورده‌اند؛ چون حضوریند و امکان خطا در آنها وجود ندارد (همو، ۱۳۸۳: ۳۳۴-۴۸۴ و ۴۸۳-۴۸۴؛ همو، ۱۳۸۳ الف: ۱۹۹-۱۹۸؛ همو، ۱۳۸۱ الف: ۱۵۴؛ سربخشی و فنائی اشکوری، ۱۳۹۱؛ خسروپناه، ۱۳۸۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۱/ درس سیزدهم)؛ دلیل اینکه آنها از جهت ارزش معرفت‌شناختی معتبرند اینست که واقعیت معلوم بدون واسطه مفاهیم و صور ذهنی نزد عالم حاضر است و نیاز به استدلال ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۲۴۶). همچنین از آنجا که این شهودات مورد تجربه همگان هستند، انکار نمی‌شوند. منظور از همگانی بودن این شهودات و مورد چون و چرا قرار نگرفتن آنها اینست که وقتی کسی مدعی گرسنگی شود، برای دیگران نیز قابل فهم و انتقال است زیرا هر کس با اشراف بر حاکی و محکی، صدق آنها را احراز میکند؛ بهمین جهت این گزاره‌ها را «وجدانیات» مینامند.

بدین ترتیب مقصود ملاصدرا از شهود بعنوان منبع معرفت، با علم حضوری در فلسفه مشاء، برغم شباهت در بخشهایی از معارف شهودی، متفاوت است زیرا معرفت شهودی از نظر ملاصدرا، هم شامل شهود همگانی (درون‌نگری) میشود و هم شهود غیرهمگانی (شهود عرفانی). بنابراین منظور از معرفت حضوری - شهودی علمی است که همگانی نیست، حواس ظاهری قادر به درک آن نیستند، فاقد زمان و مکان است، از عالم اجسام فراتر میرود و به عوالم دیگر (عالم مثال، عقل و ملکوت) راه پیدا میکند، برای رسیدن به آن باید طی طریق کرد و نیازمند تلاش ویژه‌ی است؛ رسیدن به این شهود با اراده و اختیار و فیض الهی صورت می‌گیرد (حسین زاده، ۱۳۹۴: ۱۷۳-۱۵۷). پس علم شهودی نزد ملاصدرا، با علم حضوری در فلسفه اسلامی و درون‌نگری در

معرفت‌شناسی جدید، در عین ارتباط، متفاوت است و دامنه آن بسی گسترده‌تر از علم حضوری همگانی است.

۱-۱. ویژگیهای علم حضوری

ملاصدرا و پیروانش، تقسیم علم به حصولی و حضوری را بر مبنای حصر عقلی میدانند و برای علم حضوری - در برابر علم حصولی - سلسله‌یی از ویژگیهای معرفت‌شناختی قائلند که آن را متمایز میسازد. مهمترین ویژگی معرفت‌شناختی علم حضوری، خطاناپذیری یا عدم اتصاف به کذب است و سایر ویژگیهایی که برای علم حضوری ذکر شده، وجودشناسانه هستند اما میتوان از ویژگیهای وجودی، آثار معرفتی (همچون خطاناپذیری) را استنتاج نمود. در اینجا به مهمترین آنها اشاره میشود.

الف) خطاناپذیری و عدم اتصاف به کذب

از آنجاکه در علم حضوری خود واقعیت ادراک میشود، امکان خطا در آن وجود ندارد. بهمین دلیل امکان اتصاف به کذب در آن منتفی است؛ صدق و کذب از مختصات علم حصولی است و علم حضوری اساساً امکان اتصاف به کذب را ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۱ ب: ۱/ ۱۱۰).

ب) عینیت علم با معلوم

نظر به اینکه در علم حضوری خود واقعیت معلوم نزد عالم حاضر است، علم همان واقعیت معلوم است، بر خلاف علم حصولی که ما با واقعیت معلوم ارتباط نداریم، بلکه با صور و مفاهیم ذهنی که حاکی از معلومند، مرتبط هستیم (همو، ۱۳۸۳ ب: ۳۴۱ - ۳۴۰).

ج) اتحاد عالم و معلوم

در علم حضوری، علاوه بر علم و معلوم، عالم و معلوم

نیز متحدند و میان آنها پیوندی وجودی برقرار است زیرا شرط تحقق علم حضوری اتحاد عالم و معلوم است؛ تمایز عالم و معلوم به اعتبار است.

ممکن است اشکال شود که در علم حصولی نیز اتحاد عاقل و معقول وجود دارد و این از ویژگیهای منحصر به علم حضوری نیست و شامل علم حصولی نیز میشود. در پاسخ باید به این نکته توجه نمود که علم حضوری صرفاً بر دو رکن عالم و معلوم استوار است اما در علم حصولی علاوه بر عالم و معلوم یک واسطه نیز وجود دارد. این واسطه همان مفهوم و صورت ذهنی است که در علم حصولی معلوم بالذات خوانده میشود و معلوم عینی، معلوم بالعرض؛ منظور از اتحاد عالم و معلوم در علم حصولی اتحاد عالم با معلوم بالذات (صورت ذهنی) است نه اتحاد با معلوم عینی و واقعی (معلوم بالعرض). در علم حضوری عالم با معلوم واقعی متحد است و هیچ واسطه‌یی در کار نیست.

د) عدم واسطه

از آنجاکه در علم حضوری خود معلوم نزد عالم حاضر است، میان عالم و معلوم یا مدرک و مدرك هیچ واسطه‌یی (همچون مفاهیم و صور ذهنی) وجود ندارد و این - یعنی غیبت واسطه میان عالم و معلوم - دلیل خطاناپذیری است؛ بر خلاف علم حصولی که میان عالم و معلوم واسطه وجود دارد (صور و مفاهیم ذهنی) و از اینرو امکان خطا هست.

ه) تشکیکی بودن علم حضوری

علم حضوری، حقیقتی مشکک و دارای شدت و ضعف است. خاستگاه تشکیک به مدرک یا مدرک بر میگردد. ملاصدرا به این مسئله توجهی ویژه دارد و یکی از نتایج حرکت جوهری در انسان را توسعه وجودی او و همچنین

توسعه معرفتی انسان میدانند. حرکت جوهری در انسان باعث تشکیک در مراتب معرفت است؛ بدین ترتیب از آنجا که علم عین وجود است، انسان با حرکت جوهری امکان صعود به مرحله وجود صرف و محض را پیدا میکند تا بتواند با علم حضوری و شهودی با وجود محض متحد گردد (همان: ۴۳۵).

و) شخصی و غیرقابل انتقال بودن علم حضوری
علم حضوری، شخصی است و زمانی که کسی بخواهد آن را منتقل کند، از حضوری بودن خارج میشود و تبدیل به علم حصولی میگردد. بخشی از علوم حضوری غیرشخصی هستند (درون نگری) که یکی از اقسام علم حضوری است ولی علم حضوری عرفانی یا شهودی، تجربه‌ی همواره شخصی و غیرقابل انتقال است و بمحض انتقال، به علم حصولی قابل صدق و کذب مبدل میشود (همو، ۱۳۸۳ ج: ۵۱ - ۵۰). بهمین سبب ملاصدرا برای شهودات عرفانی خود استدلال می‌آورد و آنها را اثبات میکند.

۱- ۲. درون نگری

چنانکه گذشت، علم حضوری را میتوان به دو قسم تقسیم کرد؛ دسته‌ی از معارف حضوری همگانیند، بدین معنی که دستیابی به آنها برای همه ممکن است و نیازی به هیچگونه ریاضت و تلاشی ندارد. همگانی بودن این دسته از علوم حضوری با شهودی بودن آن، منافاتی ندارد. هرچند که علم حضوری در هر صورت شخصی است ولی این تجارب حضوری همگانی، برای همه قابل تجربه است. دسته‌ی دیگر از معارف حضوری - شهودی بطور معمول برای همگان قابل حصول نیست، این نوع از معارف را «شهود عرفانی» مینامند. آنچه در معرفت‌شناسی جدید بنام درون نگری مطرح است،

همان علم حضوری همگانی است.

در معرفت‌شناسی جدید، باورها و معرفتهایی که درباره جهان بیرونی و خارجی نیستند - همانند فکر کردن، تخیل کردن، باور داشتن و خواستن - رامستند به منبع معرفتی با عنوان «درون نگری» میدانند. این معارف ارتباطی به حس یا عقل ندارند و بوسیله آنها بوجود نیامده‌اند و صرف تجربه درونی، باعث ایجاد آنها میشود (شمس، ۱۳۸۴: ۱۶۸-۱۶۵). به ادعای برخی از معرفت‌شناسان، باورهای اخذ شده از درون نگری در بهترین شرایط معرفتی هستند، بدین معنی که معارف مستند به درون نگری، نه خطاپذیرند و نه جهل‌پذیر؛ تا جایی که در «مبناگرایی» (foundationalism) تلاش میشود بنیاد همه معارف انسان را بر این باورها استوار سازند.^۲

۲. شهود عرفانی

بیشک یکی از مهمترین منابع معرفتی ملاصدرا شهود عرفانی است و بهمین دلیل حکمت متعالیه از جمله نظامهای فلسفی - اشراقی بحساب می‌آید. ملاصدرا در بسیاری از آثار خود بر تصفیه و تزکیه نفس برای آمادگی پذیرش شهودات قلبی و معنوی تأکید میکند و حتی گاهی شهود عرفانی را بسی بالاتر از استدلال و برهان میدانند (ملاصدرا، ۱۳۸۰ الف: ۳۳۴). او در بعضی از عبارات تنها راه شناخت حقایق و علوم راستین را ذوق و وجدان، یعنی شهود معرفی میکند (همو، ۱۳۸۶: ۱/۲۴۶) و آنچه را از بحث، عقل و استدلال بدست می‌آید، ناچیز می‌شمارد.

پیش از این بسیار به بحث و تکرار مطالب و مطالعه کتابهای حکیمان و صاحب نظران سرگرم بودم تا بدانجا که مبینداشتم چیزی شده‌ام! اما پس از آنکه دیده گشودم و به خویش نگریستم،

دانستم جز اندکی فلسفه اولی و مباحث تنزیه واجب‌الوجود از صفات ممکنات و کمی در موضوع معاد و نفوس آدمیان، چیزی نمیدانم. از علوم راستین و حقایق آشکاری که تنها به نیروی ذوق و وجدان^۳ شناخته میشوند، ببهرام (همو، ۱۳۸۹: ۶/۸).

از نظر ملاصدرا یقین واقعی تزلزل‌ناپذیر، نتیجه استدلال و برهان منطقی نیست، بلکه نتیجه حضور مستقیم و بیواسطه‌ی است که بنحو شهودی تجربه میشود؛ بهمین دلیل صدرالمآلهین علاوه بر استفاده از براهین اشراقی و فلسفی، در مقدمه مهم‌ترین اثر فلسفیش، یعنی اسفار، اصول فلسفی خود را برگرفته از الهام و شهود معرفی میکند (همو، ۱۳۸۳ الف: ۱۲).^۴ ناگفته پیداست که تأکید او بر شهود و اینکه تفکرات عقلی و استدلالی و همچنین مطالعه آثار فلسفی و علمی گذشتگان هیچ‌گرمی از مشکلات علمی و فلسفی باز نمیکند (همان: ۱۵ - ۱۲)، بمعنی ضدیت او با عقل و برهان نیست. ملاصدرا در بسیاری از آثار خود، کسانی که فعالیت عقلی را تحقیر میکنند، ملامت کرده و به نقد متصوفه که صرفاً به شهودات پرداخته‌اند و همچنین ظاهرینان میپردازد و هر دو گروه را جاهل میخواند.

به اعتقاد صدرالمآلهین منبع بودن شهود عرفانی ریشه در متون دینی دارد، در این متون آموزه‌هایی وجود دارد که میتوان آنها را بر شهود حمل کرد. از آن جمله میتوان به آیات «وَكذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَيَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (انعام / ۷۵) یا «فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (حج / ۴۶) (اشاره به چشم دل) و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ» (انفال / ۲۹) و «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ» (بقره / ۲۸۲) یا احادیثی همچون «قال

النبي (ص): رأيت أُنَى أَشْرَبَ اللَّبَنِ حَتَّى خَرَجَ الرَّيُّ مِنْ أَظْفَارِي» اشاره کرد (همو، ۱۳۸۶: ۱/۲۴۵ ببعده).

۲- ۱. چیستی شهود عرفانی و تبیین آن

در میان حکمای اسلامی از جمله ملاصدرا، کلمات شهود، اشراق، معرفت حضوری، مکاشفه و الهام، تقریباً در یک معنی بکار رفته‌اند و منظور معرفت بیواسطه واقعیات یا یافتن خود آنهاست، که منبعی غیر از حواس و عقل است. ملاصدرا این علم را علم حضوری (در مقابل علم حصولی) میداند؛ یعنی علم بیواسطه و بینای به صور علمی و تصاویر ذهنی، و یافتن نفس واقعی معلوم (همانجا).

شهود میتواند در پنج معنی بکار رود: شهود حسی، شهود عقلی، شهود اخلاقی، درون‌نگری و شهود عرفانی. اما شهود بعنوان یک منبع معتبر از نظر ملاصدرا کدامیک از اقسام شهود است؟ برای پاسخ به این پرسش اقسام شهود را بررسی میکنیم.

۱. شهود حسی: مانند اینکه «من الان در حال نوشتن هستم» یا «کتابی در دست من است». در این نوع شهود، بوسیله اندامهای حسی با اشیاء و عالم خارج ارتباط برقرار میکنیم. در فلسفه غرب مقصود فلاسفه از شهود حسی^۵، ارتباط مستقیم با اشیاء و جهان خارج است.

۲. شهود عقلی: چنانکه دکارت از آن استفاده میکند. بنظر او تصور ما از طبایع بسیط مانند شکل و امتداد شهودی است. گاهی متعلق شهود عقلی گزاره یا قضایای بسیط است، مانند آگاهی شهودی به اینکه «من فکر میکنم».

۳. شهود اخلاقی: در فلسفه اخلاق مفاهیم ارزشی اخلاقی همانند خوب و بد، بدیهی و وجدانی در نظر گرفته میشود. شهود اخلاقی گونه‌ی از نمود عقلی است که محتوای ارزشی دارد. بمعنایی دیگر، شهود اخلاقی همان علم درونی و شهودی به ارزشهای اخلاقی است.

۴. درون‌نگری: در معرفت‌شناسی جدید – چنانکه گذشت – علم حضوری مشترک میان همه انسانها را درون‌نگری مینامند، مانند علم به گرسنگی وقتی که فرد گرسنه باشد.

۵. شهود عرفانی: علم حضوری که همگانی نیست و معنای آن اخص و اشرف از درون‌نگری است و سالک پس از طی مراحل از ریاضتهای ظاهری و باطنی واجد آن میشود. رسیدن به این قسم از شهود، اختیاری بوده و با اراده انسان صورت میگیرد. شهود عرفانی، معرفت بیواسطه واقعیات یا یافتن خود آنهاست که منبعی غیر از حواس و عقل است (احمدی سعدی، ۱۳۸۰: ۶ – ۴). بنظر میرسد شهود مورد نظر ملاصدرا بعنوان منبع معرفت، شامل چهار مورد اخیر است. او در اقسام شهود، مواردی را بیان میکند که غیر از امور محسوس، شامل همه موارد یادشده همچون درون‌نگری، شهود اخلاقی، شهود عقلی و شهود عرفانی میشود (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۱/۲۴۵). بعقیده ملاصدرا اگر بین عالم و معلوم اتحاد یا اتصال و پیوستگی وجودی برقرار باشد، عالم و معلوم هر دو مجرد باشند و عالم قائم به ذات باشد، علم حضوری محقق میشود. بعبارت دیگر، اولاً، باید عالم مجرد قائم به ذات باشد، زیرا جسم و ماده ملاک احتجاج و غیبت هستند؛ ثانیاً، معلوم باید همانند عالم، مجرد از زمان و مکان باشد؛ ثالثاً، میان آنها اتصال و پیوستگی وجودی برقرار باشد. اگر این سه شرط تحقق یابد، علم حضوری بدست می‌آید.

برای تحقق عالمیت و معلومیت بین دو چیز حتماً باید میان آنها علاقه ذاتی بحسب وجود باشد؛ پس هرگاه بین دو شیء ارتباط وجودی و علاقه ذاتی برقرار باشد یکی از آنها عالم به دیگری است، مگر اینکه مانعی وجود داشته باشد – مانند اینکه یکی از آنها ناقص الوجود

باشد یا غواشی ظلمانی داشته و همراه عدم باشد [یعنی مادی باشد] – و از اینرو وجود علاقه مستلزم حصول علم و انکشاف یکی به دیگری است (همو، ۱۳۸۱ الف: ۱۵۴).

به بیان دیگر، در هر ادراکی چند وجه وجود دارد؛ مدرک یا فاعل شناسا (subject)، مدرک یا متعلق شناسایی (object) و نحوه ارتباط بین مدرک و مدرک. ملاصدرا مانند اکثر فلاسفه اسلامی، برای تحقق علم حضوری شروطی قائل است: تجرد مدرک، تجرد متعلق شناسایی یا معلوم و برقراری نوعی ارتباط میان آنها، اعم از «حضور»، «اتحاد» یا «اتصال».

اما اتحاد یا اتصال چگونه باعث ایجاد علم حضوری میشود؟ این ارتباط چگونه است که اگر شیء مجردی نزد موجود مجرد قائم به ذاتی حاضر شود یا آن اتحاد و اتصال وجودی برقرار گردد، علم شهودی تحقق می‌یابد؟ منشأ اتحاد کجاست؟ در چه صورتی بین شیء مجرد و موجود مجرد قائم به ذات، اتحاد حاصل میشود؟ ملاصدرا دست‌کم سه نحوه از حضور را عامل اتحاد میداند:

الف) حضور معلوم نزد عالم بنحو عینیت، همچون علم نفس به ذات خود؛
ب) حضور معلوم نزد عالم بنحو حلول، مثل علم نفس به صفات خود؛
ج) حضور معلوم نزد عالم بنحو معلولیت، مثل علم تفصیلی خداوند به مخلوقات (همو، ۱۳۸۳ ب: ۵۱۷؛ همو، ۱۳۸۱ الف: ۱۵۴).

علامه طباطبایی برای ایجاد اتحاد، چهار صورت را متصور دانسته است:

الف) عینیت وجود معلوم و وجود عالم؛
ب) قیام فقری وجود معلوم به وجود عالم یا ربط علیت و معلولیت؛
ج) قیام وجودی معلوم و وجود عالم، هر دو، به وجود

علت هستی بخش آنها؛

(د) حضور علت هستی بخش برای معلول خود (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۷۸-۷۴).

بدین ترتیب اولاً، قیام وجودی معلول به علت هستی بخش خود، منشأ علم حضوری علت به معلول خویش است؛ ثانیاً، عینیت عالم و معلوم، مثل علم ذات به ذات، اعم از علم واجب تعالی به ذات خود، علم مجردات تام به ذوات خویش، علم نفس به ذات خود، منشأ علم حضوری است؛ ثالثاً، علم معلول به علت هستی بخش خود؛ رابعاً، حضور معلول برای عالم بنحو حلول^۷.

علامه بخوبی به توضیح چگونگی علم معلول به علت خویش - که از سختترین و بحث برانگیزترین موارد علم حضوری است - میپردازد و معتقد است چون وجود معلول نسبت به علتش، وجودی است، رابط محض است و از حوزه علت خود خارج نیست؛ علت برای معلول غایب نبوده و برای آن حضور دارد و معلوم آن است. از اینرو معلول به علت خود علم دارد و این معنا با رابط صرف بودن معلول، منافاتی ندارد و نمیتوان گفت چون وجود معلول عین ربط و غیرمستقل است، متعلق هیچگونه حکمی نمیتواند باشد و نیست؛ زیرا معلول بواسطه علتش، استقلال دارد و وجود علت برای نفس علت، موجود است و از خود غایب نیست و برای ذات خویش حاضر است، پس علت در عین حضورش برای ذات خود، برای معلولش نیز حاضر است.

از این بیان نتیجه میشود که اولاً، حقیقت علم معلول به علتش همان علم علت است به ذات خود، از آن حیث که علت معلول مفروض است. ثانیاً، علم معلول به علت خویش همانا علمش به لطیفه موجود در علت است که عبارتست از وجودی که علت بنحو اعلا و اشرف واجد است و بنابراین معلول بقدر وسعت وجودی خویش، به علت خود علم دارد نه به وسعت وجود ذات

علت خود. ثالثاً، علم معلول به ذات خویش همانا علمش به همه سلسله علل طولیه اش است و رابعاً، علم معلول به علل خود، اقدام از علمش به نفس خود است، همانطور که عللش بر آن تقدم وجودی دارند.

اگر اشکال شود که وجود علت از حیث مرتبه و رتبه، اقوی و اشد از وجود معلول است، بنابراین ممتنع است که وجودش برای معلولش حاصل و نزد آن حاضر و معلوم وی شود، در پاسخ میتوان گفت علم معلول به علت خود همان حضور علت برای ذاتش بوده و همین حضور که عین وجود علت است، مقوم معلول است. یعنی میتوان گفت حقیقت علم معلول به علت خود، همان علمش به لطیفه نفس خویش که موجود و قائم به علت است، میباشد (همو، ۱۳۸۷: ۲/۱۳۳؛ همو، ۱۳۶۳: ۷۷).

بتعبیر دیگر، حضوری که بسبب وحدت تشکیکی معلول نزد علت دارد، مستلزم حضور علت نزد معلول نیز هست؛ اما لازمه چنین وحدتی این نیست که همه علت نزد معلول حاضر باشد، هر چند همه حیثیت و حقیقت معلول نزد علت حاضر است. معلول به اندازه سعه وجودی خویش با علت متحد است و در نتیجه علت بهمان میزان نزدش حاضر است (سربخشی و فنائی اشکوری، ۱۳۹۱: ۶۵-۶۴).

۲-۲. انواع شهودات عرفانی

ملاصدرا کشف و شهود را به دو قسم «صوری» و «معنوی» تقسیم میکند. شهود صوری مربوط به عالم مثال است. در کشف معنوی - برخلاف کشف صوری که همراه تصویر و صورت است - مجرد از هر نوع صورتی است، معانی غیبی و حقایق، مکشوف عارف میشود. کشف معنوی مراتب و مراحل بسیار متنوع و کثیری دارد و نتیجه برخی مراتب آن ممکن است ظهور معانی در قوه مفکره، عقل، قلب و روح، یعنی حصولی

باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۲۴۳/۱ به بعد). برخی از مراتب کشف معنوی عبارتند از:

۱) ظهور معانی غیبی و حقایق عینی مجرد از صور در قوه مفکره بدون استفاده از تفکر و استدلال؛ این مرتبه را «حدس» میگویند.

۲) ظهور آن معانی و حقایق بر قوه عاقله، که آن را «نور قدسی» میخوانند. قوه عاقله گاهی حقایق و معانی را با استدلال کشف میکند و گاهی بدون فکر و استدلال که آن را «حدس» مینامند و گاهی هم درک از حدس بالاتر است که آن را «نور قدسی» میگویند.

۳) ظهور حقایق و معانی در قلب، که اگر مشهود، معانی بی از غیب باشد آن را «الهام» و اگر مشهود روحی از ارواح یا عینی از اعیان باشد آن را «مشاهده قلبیه» میخوانند.

۴) شهود حقایق و معانی بدون واسطه در مقام روح، «شهود روحی» نام دارد.

۵) شهود آن حقایق و معانی در مرتبه بالاتر را «مقام سر» مینامند.

۶) مرتبه بالاتر از «مقام سر» را «مرتبه اخفی» خوانده اند که در آن مکاشفه قابل توصیف و اشاره نیست.

۷) شهود حقایق مکنون در احدیت که آن را «سرّ اخفی» میگویند. این مرتبه بالاترین مرتبه شهود است که به حقیقت محمدی (ص) اختصاص دارد (همان: ۲۴۵).
به بعد؛ حسین زاده، ۱۳۹۴: ۲۶۷-۲۶۴).

۲-۳. اعتبار شهود عرفانی

یکی از اصلیت‌ترین مباحث شهودات عرفانی یا علم حضوری، مسئله اعتبار آنهاست. تا اینجا روشن شد که شهود عرفانی از اقسام علم حضوری است که امکان خطا در آن وجود ندارد و مهمترین قسم آن نیز معرفت شهودی به حق تعالی است که امکان عقلی آن تبیین شد. با وجود این، چون علم حضوری، بویژه مکاشفات

عرفانی، اولاً، شخصی هستند، ثانیاً، امکان انتقال آنها وجود ندارد و ثالثاً، بطلان بسیاری از مکاشفات عرفا بعدها مسجل شده است، اعتبار شهود عرفانی بعنوان یک منبع معتبر معرفت محل تردید است و برخی از اندیشمندان مسلمان شهود عرفانی را یک منبع معرفتی معتبر بحساب نیاورده‌اند.

ملاصدرا همچون اکثر عرفا به وجود خطا در مکاشفات و شهودات عرفانی معترف است و بهمین دلیل مکاشفات را به مکاشفات «ملکی» و «شیطانی» تقسیم میکند (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۲۶۳/۱). علاوه بر امکان وجود خطا در اصل مکاشفه، تنوع مکاشفات به اندازه‌ی است که گاهی مکاشفات یک عارف سنی با عارف شیعی یا دو عارف شیعی، با هم در تضاد است. بدین ترتیب اعتبار داشتن شهودات عرفانی برای دیگران و حتی برای خود مشاهده‌گر، شک برانگیز است.

از سوی دیگر، اعتبار شهود و علم حضوری از نظر ملاصدرا امری مسلم و قطعی است و مرتبه مشاهده و مکاشفه را فوق مرتبه برهان میداند: «فمرتبه کاشفاتهم فوق مرتبه البراهین فی إفادة الیقین» (همو، ۱۳۸۰ الف: ۳۳۴)؛ البته نه بمعنی اینکه شهود و مکاشفه مخالف حکم عقل باشد ولی ممکن است در وادی مکاشفه، چیزی آشکار گردد که دست عقل از آن کوتاه باشد. میان محال عقلی و آنچه از دست عقل خارج است، تفاوت بسیار وجود دارد.

این اشکالات - یعنی اولاً اینکه شهود اگر بخواهد یک منبع معتبر معرفتی باشد باید همگانی باشد و ثانیاً برای اعتبار شهود، چه اصل شهود و مکاشفه و چه انتقال آن باید راهی پیدا کرد - مورد توجه ملاصدرا بوده و در اکثر آثار خود به آن پرداخته است. او اعتبار کشف و شهود را منوط به ارزیابی آنها بر اساس دو معیار ویژه میداند؛ یکی حکم عقل و دیگری شهود بدون خطا یعنی

شهود معصوم (همو، ۱۳۸۳: ۱۶۵/۳؛ همو، ۱۳۸۰: ۴۱۲-۴۱۱؛ همو، ۱۳۸۱ الف: ۱۲۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۱۶-۱۱۲). منظور از ارزیابی شهودات بوسیله عقل این نیست که تمام شهودات بوسیله عقل قابل بررسی و تحلیل باشد و شهود عرفانی را به عقل تقلیل دهیم، بلکه عقل یکی از ملاکهای صدق است و ممکن است برخی از شهودات فراعقلی باشند؛ همانطور که یکی از ملاکهای صدق در شهود حسی، عقل است، زیرا در برخی از شهودات حسی خطا رخ میدهد و عقل ملاک ارزیابی آنهاست. عبارت دیگر، همه منابع معرفت نیازمند ارزیابی هستند و بنوعی ارزیابی میشوند.

برای فهم نظریه ملاصدرا درباره اعتبار کشف و شهود، باید چند نکته را مد نظر قرار داد:

۱) در کشف و شهود همچون تجارب حسی، در مرحله احساس یا شهود هیچ خطایی رخ نمیدهد و خطا مربوط به مرحله بعد یعنی در حکم یا تعبیر و تفسیر صورت میپذیرد. حتی در شهود شیطانی هم خطایی نیست و خطا آنجاست که ما آن را شهودی ملکی یا ربانی قلمداد میکنیم.

۲) تجارب معنوی یا کشف و شهود، همچون تجارب حسی، نیازمند معیار است. در تجارب حسی بدلیل کثرت تجارب و تجربه‌های متمادی انسانها، معیارهایی داریم و با توجه به آنها حکم میکنیم؛ بهمین علت تجارب عرفانی، اگر همراه معیارهای عقلی و نقلی باشد مثل تجربه حسی، میتواند منشأ معرفت و معتبر باشد.

۳) تمامی معارف بشری - اعم از حسی، عقلی و نقلی - در صورتی معتبر هستند که ارزیابی شوند و همراه معیار باشند و این مسئله، مختص به علم شهودی یا حضوری نیست. هیچ گزاره‌یی وجود ندارد که بدون معیار معتبر باشد؛ حتی بدیهیات اولیه که آنها را بدون هرگونه ارزیابی‌یی معتبر میدانند، نیازمند ارزیابی است، هرچند نوع ارزیابی آن با دیگر ارزیابیها متفاوت است.

بدلیل ضرورت ارزیابی تمامی ادراکات، ملاصدرا شهود را در صورتی معتبر میدانند که برهان قطعی یا منابع معتبر نقلی آن را تأیید کند و این وجه تمایز حکمت او با متصوفه است؛ «از عادات صوفیه اکتفا بر مجرد ذوق و وجدان است در آنچه میگویند، ولی ما بر آنچه برهان قطعی بر آن نباشد یا در کتب حکمی نیامده باشد، اعتماد کامل نمیکنیم» (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۲۶).

در اینجا سه مسئله مهم به ما در فهم بهتر اعتبار شهود عرفانی و رفع اشکالات آن کمک میکند:

اول اینکه باید میان شهودات و تفسیر و تبیین و حتی بیان آن تمایز قائل شد. آنچه ملاصدرا علم حضوری مینامد، خود شهود عرفانی است و نه تفسیر و تعبیر آن، چرا که بمحض بیان شهود، آن را به علم حصولی تبدیل کرده‌ایم، همچنانکه وقتی تجربه حسی داریم، ارتباط وجودی با محسوس داریم و وقتی آن را تبدیل به گزاره میکنیم، دیگر تجربه حضوری نیست و تبدیل به علم حصولی شده است.

دوم اینکه برغم آنکه شهود عرفانی از سنخ علم حضوری و خطاناپذیر است، خطا در آن وجود دارد اما خطا در خود مکاشفه نیست، زیرا حکم خطاناپذیری شهود، کلی است و استثنا بردار نمیباشد. بهمین دلیل منظور از خطا اینست که ما مکاشفه شیطانی را القاء ربانی در نظر بگیریم. برای فهم بهتر مطلب از تجربه حسی مثال میزنیم. در تجربه حسی اگر ما چوب فرورفته در آب را شکسته میبینیم، خطا از تجربه حسی نیست. حس همان چیزی را که دیده به ما نشان میدهد، خطا از حکم ماست. در مکاشفات نیز خطا زمانی رخ میدهد که به ارزیابی علم حضوری میپردازیم و به ربانی بودن آن القاء شیطانی حکم میکنیم.

سوم اینکه چه در تجربه حسی و چه در تجربه معنوی و مکاشفات عرفانی، پیشفرضهای ما تأثیرگذارند؛ وقتی ما با پیشفرضهای دین مسیحیت، اقدام به ریاضت

میکنیم، نتیجه آن مکاشفاتی است که مؤید آن پیشفرضهاست. بتعبیر دیگر، انسان با ذهن خالی نمیتواند چیزی را تجربه کند؛ چه تجربه حسی و چه تجربه معنوی. در تجربه حسی نیز وقتی تجربه گرسراغ شیء محسوس و عین خارجی می‌رود، پیشفرضهای ذهنی او در نوع نگاهش دخیلند و حکم تأثیر پیشفرض بر تجربه، شامل تجربه هم حسی و هم معنوی، هر دو میشود؛ حتی اگر تجربه معنوی و مکاشفه، هیچ رنگ و بویی نداشته باشد، عارف در مقام بیان تجربه خویش از پیشفرضهای خود که معمولاً اعتقادات اوست، کمک میگیرد.

بدین ترتیب، بنظر میرسد منشأ خطا در مکاشفات و علم حضوری، به تفسیرها و تعبیرها برمیگردد؛ یعنی خطا وقتی رخ میدهد که ما مکاشفهی شیطانی را ربانی تعبیر کنیم یا یک مکاشفه خاص را دال بر فلان مدعای کلامی بدانیم. پس آنچه شخص بگونه شهودی و حضوری درک میکند، واقعی و خطاناپذیر است ولی وقتی علم حضوری به علم حصولی تبدیل میشود و به تعبیر، تأویل و تفسیر میپردازیم، دچار خطا میشویم. بهمین دلیل، منظور عرفا از تقسیم مکاشفات به ربانی و شیطانی یادریست و اشتباه، این نیست که برخی مکاشفات مطابق واقع نیستند و خطا پذیرند، بلکه مراد اینست که این مکاشفات قابل استناد نیستند (حسین زاده، ۱۳۹۴: ۳۱۴).

عبارت دیگر، عارف در مقام تمییز مکاشفات، بدنبال صادق و کاذب نیست، زیرا صادق و کذب ویژگی قضیه است.^۸ او بدنبال اینست که واردات الهی را از وساوس شیطانی تمییز دهد. بنابراین خطا در مکاشفات عرفانی بمعنی «عدم مطابقت با واقع» نیست، بلکه خطا یا فاسد و باطل به مکاشفاتی اطلاق میشود که القاء شیطانی است و نمیتوان به آنها تمسک کرد. مثل اینکه ما بعلت یک بیماری، در عین سیری، احساس گرسنگی کنیم. این احساس کاذب نیست چون ما واقعاً و به علم حضوری

آن را می‌یابیم، خطا اینجاست که این گرسنگی قابل تمسک و استناد نمیباشد.

از دیدگاه ملاصدرا ملاک اعتبار کشف و شهود، صرف شهود نیست و اگر صرف شهود ملاک باشد، برای دیگران پذیرفتنی نیست و این یعنی اینکه کشف همراه با دلیل عقلی یکی از منابع معرفتی بشر است و هیچگاه نباید برهان و استدلال را کنار گذاشت. بر همین اساس ملاصدرا وجود مقدمات برهانی برای وصول به عالم شهود و ارزیابی آن بعد از وصول را ضروری میداند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱۶۵). او در اینباره میگوید:

کلام ما را بر مجرد مکاشفه و ذوق یا تقلید شریعت بدون ممارست حجت و براهین و التزام به قوانین حمل نکنید؛ همانطور که مجرد کشف در سلوک ناکافی است، مجرد بحث و برهان نیز بدون کشف و شهود نقصان عظیمی است و خداوند کمککننده است (همو، ۱۳۸۰: ۴۱۲-۴۱۱).

گمان مبر که کلمات مرموز اکابر عرفا که خالی از برهان است، از قبیل مجازفات (گزاره گویی)، تخمین یا تخیلات شعری است. هرگز چنین نیست، این مطلب ناشی از قصور ناظرین در تطبیق سخنان آنها با قوانین حکمی و برهانی است؛ «و الا فرتبة مکاشفتهم فوق مرتبة البراهین فی افادة الیقین». سر مطلب اینست که علم یقینی به ذوی الاسباب حاصل نمیشود مگر از علم به خود اسباب و چون واقع چنین است، چگونه ممکن است داده‌ی برهانی مخالف معارف شهودی باشد... «فالبرهان الحقیقی لایخالف الشهود الکشفی» (همو، ۱۳۸۰: الف: ۳۳۴-۳۳۳).

۳. شهود، منبع گردآوری یا داوری

در اینکه در مقامهای مختلف روش تحقیق، جایگاه

عقل و شهود چگونه است، میان شارحان ملاصدرا اختلاف نظر جدی وجود دارد؛ برخی مقام داوری را مختص عقل دانسته و معتقدند دین و شهود در طرح مسائل فلسفی، تأثیر در اقامه برهان و جلوگیری از مغالطه و هدایت عقل در برهان آوری، مؤثرند ولی داوری مختص عقل است. ملاصدرا نیز در مراحل گردآوری از منابع متکثری استفاده کرده ولی داوری را صرفاً بوسیله عقل انجام داده است و بهمین سبب محتوای کشفیات شهودی خود و محتوای وحی را با زبان عقل بیان میکند (عبودیت، ۱۳۸۵: ۶۹-۶۱). برخی نیز فلسفه ملاصدرا را دچار تحول دانسته و آن را در دو قالب فلسفی و وحیانی تفسیر میکنند (حکیمی، ۱۳۸۱: ۲۴۱-۲۴۰)؛ بدین معنی که در قالب فلسفی، عقل داور نهایی بوده است و در مرحله وحیانی، وحی در مقابل، عده‌یی از شارحان ملاصدرا معتقدند تفکیک مقام گردآوری و داوری صحیح نیست و خود ملاصدرا بر حجیت شهود و وحی تأکید دارد و آنها را داور قرار میدهد و دامنه نفوذشان را گسترش داده است؛ بهمین دلیل است که فلسفه خود را متفاوت از فلسفه گذشتگان میدانند و آن را حکمت متعالیه مینامد. بنظر میرسد بسیاری از شارحان ملاصدرا - همچون علامه طباطبایی، استاد جوادی آملی و استاد مصباح یزدی - چنین دیدگاهی دارند (مزینانی و اکبرزاده، ۱۳۹۴).

ظاهراً برغم اینکه ملاصدرا مدعی است که وحی و شهود در پروراندن عقل سهم بسزایی دارند و حتی گاهی موجب یقینی بالاتراز عقل میشوند (ملاصدرا، ۱۳۸۰ الف: ۳۳۴) اما برای انتقال مکشوفات قلبی، تنها راه، برهان و استدلال است؛ بعبارت دیگر، برای تعلیم ذوقیات و کشفیات باید از دلیل و استدلال بهره گرفت، همان کاری که ملاصدرا خود در براهین کشفی انجام داده است؛ «و نحن قد جعلنا مكشوفاتهم الذوقية مطابقة القوانين

البرهانية» (همو، ۱۳۸۱ الف: ۲۵۰).

از نظر ملاصدرا در زمان ما حجت عقل است و بعلت ترقی و تزکیه نفوس نیاز به پیامبر دیگری نیست؛ چراکه از زمان آدم (ع) تا زمان پیامبر خاتم (ص)، رسولی بعد از رسولی آمده و معجزه هر کدام عقلانیت را از معجزه قبلی بوده و بهمین دلیل معجزه پیامبر اکرم (ص) که آخرین پیامبر است، کتاب میباشد که امری عقلی است. بنابراین در این زمان حجت بر مردم، عقل است که رسول درونی انسان است و با کمک آن میتوان به حقیقت رسید (همو، ۱۳۸۴: ۱/۵۳۲).

۴. حد و بُرد علم شهودی - حضوری

همه منابع معرفتی انسان حد و حدودی دارند. حد و برد ادراک حضوری همگانی با شهود عرفانی متفاوت است. معرفت حضوری همگانی در میان فلاسفه مسلمان شامل موارد معدودی است، از جمله: علم به خود، علم به افعال و آثار خود، علم به قوای ادراکی و تحریکی خود، علم به مبدأ و علت هستی بخش و علم به حالات، انفعالات و کیفیات نفسانی (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۱/ درس سیزدهم؛ مطهری، ۱۳۸۵: ۲/۵۳ - ۴۸). البته شهودات همگانی در همین موارد خلاصه نمیشود و حصر عقلی وجود ندارد. از زمان فارابی تا به امروز، فلاسفه اسلامی مواردی به علم حضوری همگانی اضافه کرده‌اند، ولی آنچه بعنوان این قسم از علم حضوری معرفی شده، محدود بوده و شمار اندکی از فلاسفه مواردی دیگر را افزوده‌اند.

به اعتقاد ملاصدرا طریق معرفت حضوری غیر همگانی (شهود عرفانی) محدود نیست و توانایی کشف و دستیابی به واقعیات هستی را دارد؛ واقعیاتی که از نظر او، اساساً درک آن جز از طریق کشف و شهود ممکن نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۴۸۸).

ملاصدرا برای توضیح اندازه و حد معرفت شهودی، آن را با معرفت حصولی مقایسه میکند و نشان میدهد

که از راه معرفت حصولی تنها دو نوع معرفت میتوان درباره اشیا و موجودات بدست آورد؛ یکی اینکه واقعیات عینی را از طریق مفاهیم فلسفی همچون مفهوم وجود، علیت، حدوث و وحدت که مفاهیمی عام و از لوازم و عوارض هستی میباشند، بشناسیم و دوم اینکه به شناخت ماهیات اشیا پردازیم. هیچکدام از این دو معرفت ما را به واقعیت هستی نمیرساند. اولاً، معرفت از طریق مفاهیم، معرفتی کامل نیست، زیرا معرفتی است که از راه اوصاف و عوارض وجودی واقعیات عینی، که از طریق آثار و لوازم واقعیات و با استفاده از استدلال حاصل شده، بدست آمده است. ثانیاً، از راه ماهیات حتی نمیتوان به شناخت حصولی و مفهومی از هستی دست یافت، چه رسد به شناخت واقعی؛ چه بسیار که چیستی (ماهیت) را میشناسیم ولی شناختی از هستی نداریم (همان: ۴۶۰ - ۴۵۹).

بدین ترتیب، از نظر ملاصدرا تنها راه شناخت واقعیت هستی، علم حضوری یا شهودی است، مگر آنجا که امکان شناخت وجود نداشته باشد و ناتوانی در اینجا به ذات مدرک مستند است، نه مدرک؛ بعنوان نمونه، مرتبه‌یی از ذات باری تعالی هست که امکان مشاهده در آن وجود ندارد، حتی برای پیامبر (ص)؛ «ولایمکن للمعلولات مشاهدة ذاته الا من وراء حجاب او حجب حتی المعلول الاول» (همان: ۱۳۶ - ۱۳۵).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

یکی از مهمترین منابع معرفت از نظر ملاصدرا، معرفت شهودی یا شهود عرفانی است. شهود عرفانی در حکمت متعالیه از سنخ علم حضوری است. علم حضوری در فلسفه ملاصدرا، به علم حضوری همگانی و علم حضوری غیرهمگانی تقسیم میشود. منظور از شهود عرفانی علم حضوری غیرهمگانی است. از دیدگاه

صدرالمتألهین اگر بین عالم و معلوم اتحاد یا اتصال و پیوستگی وجودی باشد، عالم و معلوم هر دو مجرد باشند و عالم قائم به ذات باشد، علم حضوری محقق میشود. این شهودات انواعی دارند که وی در یک تقسیم‌بندی کلی آنها را به شهود صوری و معنوی تقسیم میکند.

در اصل اعتبار شهود نزد ملاصدرا شکی نیست و او امکان عقلی شهود را مطابق اصول فلسفی تبیین میکند، ولی بدلیل شخصی بودن و امکان خطا در تفسیر، اعتبار کشف و شهود را منوط به ارزیابی آن بر اساس دو معیار ویژه قرار داده است: یکی حکم عقل و دیگر شهودات بدون خطا یا شهود معصوم؛ به این معنی که عقل و شهود معصوم ملاک ارزیابی شهود عرفانی است. اما شهود عرفانی جدا از شهود معصوم و دلیل عقلی نیز میتواند منبع معتبر و منبع داوری بسیاری از معارف حکمی باشد. البته این بمعنای مخالفت شهودات عرفانی با عقل و نقل نیست چرا که ملاصدرا قائل به اتحاد هر سه منبع معرفتی است و آنها را در یک راستا معتبر میداند.

پی‌نوشتها

۱. از جمله میتوان به احساس‌انگاری، تفسیرانگاری، ادراک حسنی وار، تجربه‌های فراطبیعی و مکاشفه حضوری اشاره نمود (شاکرین، ۱۳۸۷).

۲. استاد مصباح نیز تلاش میکند بنای تمامی علوم را بر علوم حضوری همگانی قرار دهد (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۱/ درس سیزدهم تا بیستم).

۳. بنظر میرسد منظور ملاصدرا از ذوق و وجدان، شهود عرفانی باشد، زیرا او منبع معرفتی درونی‌بی‌بغیر از عقل و شهود که از آن به ذوق و وجدان تعبیر شود، معرفی نمیکند و وقتی سهم عقل را ناچیز می‌شمارد، پس منظور او شهود عرفانی است.

۴. «پس، توجه و تضرع فراوان نمودم بسوی مسبب‌الاسباب و پس از آنکه مدت مدیدی با همین حال در انزوا بسر بردم، جانم شعله‌ور شد و قلبم بخاطر کثرت ریاضت ملتهب گردید. پس انوار ملکوت بر آن سرازیر گشت و اسرار و رموز جبروت در آن حلول کرد و تمام آنچه قبلاً با برهان آموخته بودم زیادتراً از آن را با شهود و عیان یافتم. رحمت واسعة الهی اقتضاکرد تا این معانی منکشفه

در کتمان و حجاب نماند. از اینرو خداوند به من الهام کرد که از آنچه خود نوشیدم طالبان تشنه را سیراب کنم».

۵. منظور از «intuition» در بیشتر مکاتب فلسفی معاصر، شهود حسی است نه شهود عرفانی.

۶. در تبیین این اتحاد، تفاوتی میان علم حضوری همگانی و غیر آن نیست.

۷. اتحاد حلولی یعنی حلول مبدأ اشتقاق در ذات.

۸. اصل شهودات عرفانی، امری غیر گزاره‌ی است و در مرحله بعد به گزاره و قضیه تبدیل میشود.

منابع

احمدی سعدی، عباس (۱۳۸۰) «شهود صدرایی؛ عقلانی یا عرفانی»، فصلنامه اندیشه دینی، دوره دوم، شماره ۴ و دوره سوم، شماره ۱، (پیاپی ۸ و ۹)، ص ۲۶ - ۳.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹) معرفت‌شناسی در قرآن، محقق احمد واعظی، قم: اسراء.

حسین‌زاده، محمد (۱۳۹۴) منابع معرفت، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۱) معاد جسمانی در حکمت متعالیه، قم: دلیل ما.

خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۲) «چیستی علم حضوری و کارکردهای معرفت‌شناختی آن»، ذهن، شماره ۱۵ و ۱۶، ص ۱۳۸ - ۹۷.

سربخشی، محمد؛ فنائی اشکوری، محمد (۱۳۹۱) «تعریف علم حضوری و اقسام آن»، معرفت فلسفی، شماره ۳۵، ص ۷۶ - ۴۵.

سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۷۳) التلویحات، در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شاکرین، حمیدرضا (۱۳۸۷) «روش آزمون صدق کشف و شهود عرفانی»، کتاب نقد، شماره ۴۶ و ۴۷، ص ۹۰ - ۷۳.

شمس، منصور (۱۳۸۴) درآمدی بر معرفت‌شناسی، تهران: طرح نو.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۳) دومین یادنامه علامه طباطبایی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.

----- (۱۳۸۷) مجموعه رسائل علامه طباطبایی، قم: بوستان کتاب.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵) درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، ج ۱، تهران: سمت و قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

عمادزاده، حسین؛ ذاکری، مهدی (۱۳۹۶) «منابع معرفت از نظر ملاصدرا»، خردنامه صدرا، شماره ۸۷، ص ۹۲ - ۷۹.

مزینانی، ابوالفضل؛ اکبرزاده، حوران (۱۳۹۴) «بررسی و تبیین اصول روش‌شناسی اندیشه فلسفی ملاصدرا»، فلسفه دین، دوره ۱۲، شماره ۴، ص ۸۵۵ - ۸۸۴.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۳) آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۵) اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی، تهران: صدرا.

ملاصدرا (الف) (۱۳۸۰) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الاربعة، ج ۲، تصحیح و تحقیق مقصود محمودی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (ب) (۱۳۸۰) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الاربعة، ج ۷، تصحیح و تحقیق مقصود محمودی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (الف) (۱۳۸۱) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الاربعة، ج ۶، تصحیح و تحقیق احمد احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (ب) (۱۳۸۱) المبدأ و المعاد، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (الف) (۱۳۸۲) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الاربعة، ج ۹، تصحیح و تحقیق رضا اکبریان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (الف) (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الاربعة، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (ب) (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الاربعة، ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمودی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (ج) (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الاربعة، ج ۸، تصحیح و تحقیق علی‌اکبر رشاد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۴) شرح الاصول الکافی، ج ۱، تصحیح و تحقیق رضا استادی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۶) مفاتیح‌الغیب، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۹) تفسیر القرآن‌الکریم، ج ۸، تصحیح و تحقیق سیدصدرالدین طاهری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.